GORDANA BABIĆ

Les discussions christologiques et le décor des églises byzantines au XII[e] siècle

Les évêques officiant devant l'Hétimasie et devant l'Amnos

Grâce aux écrits d'Anne Comnène, de Nicétas Choniatès, de Cinnamos, de même qu'aux actes des conciles ecclésiastiques tenus à Constantinople au XII[e] siècle, ensuite grâce au synodicon lu le jour de la fête de l'Orthodoxie et aux autres sources qui expliquent les idées philosophiques et les conflits des hommes savants vers la fin du XI[e] et au XII[e] siècle dans la capitale, les historiens de l'art byzantin sont actuellement en mesure de comparer les problèmes qui tourmentaient les intellectuels et les œuvres d'art produites à cette époque.

Les études intenses des œuvres des philosophes antiques, appréciées au cours du XI[e] siècle et surtout pendant le règne de Michel VII Doukas (1071—1078) et de ses frères[1], ont donné des résultats visibles déjà vers la fin du XI[e] siècle; elles influençaient constamment les pensées des Byzantins instruits tout au cours du XII[e] siècle. Le développement de la logique et de la dialectique mit en doute le dogme chrétien; par conséquent, les conflits entre les penseurs et les dogmatistes se montrèrent inévitables.

Michel Psellos (1018—1073) de même que son élève et successeur à la chaire de philosophie de l'Université impériale Jean Italos (deuxième moitié du XI[e] siècle) connaissaient et enseignaient plus ou moins ouvertement les doctrines nouvelles touchant la question de l'origine du monde et de l'homme; ils s'inspiraient des ouvrages de Platon, d'Aristote, de Proclus, de Porphire, de Jamblique[2].

Italos, le philosophe connu, portant le titre distingué ὕπατος τῶν φιλοσόφων[3] influençait fortement ses élèves et contemporains, et à cause de cela son activité devenait de plus en plus gênante pour l'Église. Anne Comnène mentionne que Jean Italos fit même du patriarche Eustratios Garidas un partisan de sa doctrine à l'époque lorsqu'il demeurait enfermé dans l'église de Sainte-Sophie. Essayant de convertir Italos, privé de liberté, c'était le patriarche qui fut séduit par les théories du philosophe[4].

A cette époque, les hérésies diverses s'enracinaient dans le peuple. Les hérétiques professaient le dualisme en expliquant l'origine du monde et de la vie. Les

---

* Dieser Beitrag wurde erstmals in serbokroatischer Sprache veröffentlicht in Zbornik za likovne umetnosti 2, 11—31 und erscheint hier nur in geringfügiger Änderung sowie mit anderem Bildteil.

[1] Anne Komnène, Alexiade, ed. Lieb II (Paris 1943), livre V. ch. VIII, 4.

[2] Alexiade, V, VIII—IX, 1; T. I. Uspenskij, Bogoslovskoe i filosofskoe dviženie v Vizantii XI i XII vekov (Žurnal Ministerstva narodnogo prosveščenia 277, N° 9, S. Petersburg 1891) 107—118.

[3] H. G. Beck, Kirche und theologische Literatur im byzantinischen Reich (München 1959) 340.

[4] Alexiade, V, IX, 5—6.

pauliciens, les manichéens, les bogomiles troublaient l'Empire. C'est alors vers la fin du XI[e] siècle que l'État et l'Église réunirent leurs forces et prirent leurs mesures pour protéger les traditions et l'ordre public. Anne Comnène écrit que son père Alexios Comnène (1081—1118) conseillait les hommes instruits dès le début de son règne, leur souhaitant de respecter de préférence les écrits canoniques au lieu de s'inspirer de la culture grecque antique[5]. Car cette attitude officielle et imposée limitait la liberté de la pensée philosophique au cas où elle risquait de contester les paroles des Écritures ou les œuvres des Pères de l'Église. Décidé à détruire les hérésies, Alexios Comnène n'hésitait pas devant les moyens. Appelé par l'empereur, Euthymios Zigabénos rédigea l'histoire des hérésies intitulée πανοπλία δογματική. Zigabénos se proposa de prouver que leurs idées furent fausses, en fondant son ouvrage sur les passages des œuvres des Pères de l'Église[6]. On sait, également, que l'empereur Alexios Comnène avait entrepris un voyage à Philippoupolis en 1114 pour discuter les points litigieux de la religion avec les représentants des hérétiques, ayant l'intention de les ramener au sein de l'orthodoxie[7]. Il faisait venir à Constantinople les chefs des hérétiques, les forçait de s'installer dans les portiques circulaires autour du Grand Palais; d'autre part, il offrit des terres et une ville nouvelle, nommée Alexioupolis (Neocastron) à ceux qui sont revenus vers l'Église, et édita un chrysobulle pour certifier leurs droits à la possession des terres, des champs, des vignobles, des maisons reçus. Contre les hérétiques persévérants, l'empereur organisait des conciles, des tribunaux; on les anathématisait, les privait de postes et de titres, on les jetait en prison et même on les condamnait au feu[8].

Les décisions des conciles furent connues à tous à cette époque. Selon le témoignage de Cinnamos, les actes d'un concile, qui eut lieu à Constantinople en 1166, furent inscrits sur les dalles taillées en marbre et déposées dans l'église de Sainte-Sophie[9].

Jean Italos se trouva parmi les premiers philosophes qui furent condamnés et anathématisés lors du règne d'Alexios Comnène. Suivant l'ordre de l'empereur, on rédigea onze chapitres contre ses théories hérétiques en 1082. Anne Comnène dit que tous les onze chapitres furent prononcés publiquement de l'ambon de Sainte-Sophie et anathématisés, de même que Jean Italos, lui-même, quelque peu plus tard[10]. Les chapitres comportant la condamnation et la réfutation de la philosophie d'Italos figuraient dans les actes des conciles du XII[e] siècle et dans le synodicon (la liste des anathématisés depuis la période iconoclaste). Les sources énumérées permettent de comprendre quelles étaient les théories d'Italos, qui

---

[5] Alexiade, V, IX, 4.

[6] Migne PG 130, col. 20—1360; Alexiade, XV, IX, 1; Uspenskij (cf. n. 2) 105.

[7] Alexiade, XIV, VIII—IX, 5.

[8] Alexiade, XIV, IX, 3—5; XV, IX, 5; VI, II—III, 1; XV, X, 4.

[9] Cinnamos, ed. Bonn (1836), 256. Quatre dalles en marbre aux inscriptions restèrent à Sainte-Sophie jusqu'à l'anné 1567, lorsque le sultan Sélim ordonna de les enlever des supports en porphyre qui se trouvaient à gauche de l'entrée de l'église; et c'est alors que les dalles furent remployées dans la construction du tombeau de son père, voir: Uspenskij (cf. n. 2) N° 10, 311; R. Janin, Notes de topographie et d'histoire (Revue des études byzantines 23, 1965) 259—263; C. Mango, The Conciliar Edict of 1166 (Dumbarton Oaks Papers 17, 1963) 315—330.

[10] Alexiade, V, IX, 6—7; T. I. Uspenskij, Deloproizvodstvo po obvineniju Ioana Itala v eresi (Izvestija russkogo Arheologičeskogo Instituta v Konstantinopole 2, Odessa 1897) 1—66.

gênaient à ce point le dogme officiel et provoquaient le conflit du philosophe et de l'Église. Les autorités ecclésiastiques condamnaient sa tentative trop audacieuse d'aborder la question intéressante, comment Dieu-Verbe incarné prend-il sur soi la figure humaine? On désapprouvait, également, sa conception hellénique de l'âme humaine, du ciel et de la terre, de la migration de l'âme et du caractère temporel des souffrances, de même que la négation de la résurrection et du jugement dernier; on anathématisait tous ceux qui ne croyaient plus en pouvoirs miraculeux de Dieu-Sauveur, de la Vierge et des saints, ou qui les expliquaient selon leur propre manière; on condamnait les amateurs des sciences grecques, ceux qui acceptaient les théories helléniques ou les idées platoniciennes et réfutaient la possibilité de la création du monde du néant, tout en permettant la conviction en l'existence de la matière éternelle sans commencement et fin. L'homme ne serait, selon cette théorie, qu'une parcelle de toutes les créations[11].

Et bien que tous ces reproches fort graves fussent adressés aux théories de Jean Italos, son nom n'y figurait pas. Il fut effacé du synodicon parce qu'Italos se repentit de ses fautes, comme le dit Anne Comnène; il renonça à ses conceptions hérétiques se rapportant à la migration de l'âme et à la négation du respect dû aux icones, tandis qu'il accommoda aux attitudes officielles sa théorie comprenant l'idée comme cause de toute forme matérielle[12].

Nicétas Choniatès, qui vivait tout un siècle après Italos, écrivait que les défauts majeurs de sa doctrine demeuraient dans les faits qu'il enseignait à ses élèves la migration de l'âme et qu'il ne respectait pas dûment les icones; de même, il avait tort d'accepter les idées platoniciennes et de soumettre à des doutes sérieuses le dogme de l'incarnation du Logos, tâchant de prouver devant ses auditeurs que le phénomène de l'incarnation divine ne peut pas être expliqué[13].

Toutes les sources concordent en indiquant que Jean Italos, en développant sa doctrine philosophique, réfutait énergiquement le dogme officiel de l'incarnation du Logos. Car Italos croyait que la nature humaine du Christ n'était pas identique à la nature divine; elle se perfectionnait soumise à l'influence de l'action divine pour atteindre finalement Dieu. Italos divisait les trois personnes de la Sainte Trinité et niait leur identité. Naturellement, ce point litigieux de sa doctrine provoqua le conflit ouvert avec l'Église. Et longtemps encore après la mort d'Italos, cette pensée influençait les spéculations des théologiens byzantins, malgré les représailles entreprises par l'Église, qui anathématisait tous ceux qui osaient toutefois se lancer dans la recherche et l'examen de l'orthodoxie du dogme relatif à l'incarnation divine. L'Église anathématisait tous ceux qui se demandaient encore par quel moyen le Verbe incarné se réunit-il avec la nature humaine ou comment la nature humaine du Christ-Verbe incarné atteint-elle la divinité?

---

[11] Uspenskij (cf. n. 2) 104—145; T. I. Uspenskij, Sinodik v nedelju pravoslavia (Zapiski Novorossijskogo Universiteta, t. 59, Odessa 1893); T. I. Uspenskij, Sinodik v nedelju pravoslavia (Žurnal Min. Nar. prosv. april, N° 4, 1891) (čast 274) 267—324; S. Salaville, Philosophie et Théologie ou Épisodes scolastiques à Byzance de 1059 à 1117 (Échos d'Orient 29, 1930) 132—156, surtout les pages 141—146.

[12] Alexiade, V, IX, 7.

[13] N. Choniata, Thesauri Orthodoxiae Fidei (Migne PG 140) col. 135—202.

Cependant, malgré la condamnation publique des points de vue hérétiques, malgré les anathèmes prononcés de l'ambon de la Grande Église, les activités des hérétiques continuèrent. Le synodicon apporte la preuve de l'existence des successeurs d'Italos, parmi lesquels on trouve les pieux moines et les théologiens instruits. Ils continuaient tous, malgré les menaces et les punitions, à réfléchir et à discuter la question de l'incarnation divine et des natures diverses du Christ. Anne Comnène avait fait comprendre que le moine Nil avait été considéré hérétique parce qu'il n'avait pas compris l'union des deux natures, divine et humaine, en Christ-Logos; néanmoins, il osa traiter ce phénomène bien qu'il connût le pouvoir de l'anathème. Le moine Nil fut condamné par le concile qui eut lieu vers l'an 1087, à l'époque du patriarche Nicolas III Grammaticos (1084—1111), le successeur d'Eustratios Garidas (1081—1084), celui qui jugea et condamna Italos. Les Arméniens Tigran et Arsak, ainsi qu'un certain Blachernitès, avaient été condamnés par ce même concile[14].

Même un πρόεδρος[15] instruit, un des plus illustres personnages ecclésiastiques à l'époque d'Alexios Comnène, le métropolite Eustratios de Nicée, se fit attaquer. Exposant ses pensées au cours de la discussion menée avec les hérétiques à Philippoupolis en 1114, lorsqu'il y accompagna l'empereur, il confirma sa conviction en l'existence des deux natures distinctes du Christ. Après cela, Eustratios fut privé de son poste et de sa dignité, étant accusé d'être hérétique. En fait, il avait essayé de prouver la réunion des deux natures dans le Christ en se servant de la méthode logique. Il partit de la supposition que l'élément subordonné du Christ-Fils (τὸ πρόσλημμα) pouvait se perfectionner et élever jusqu'au Père, de même que la matière (ὕλη) qui compose les formes se perfectionne graduellement sous l'influence des idées. Eustratios vint à la conclusion que le corps pris par le Christ était aussi sujet à la perfection. Cela voudrait dire que le Fils n'était pas identique au Père, autrement disant, Eustratios reniait l'égalité des trois hypostases de la Trinité. Cependant, du fait qu'il se repentit en 1117 et pria l'empereur et le concile pour la grâce, Eustratios fut libéré de l'anathème[16].

Les pensées de Jean Italos, de Nil, d'Eustratios, ne furent pas étouffées par des représailles entreprises par les autorités civiles et ecclésiastiques. Par contre, elles suscitèrent tout un groupe d'hommes qui occupaient des postes ecclésiastiques importants au XII[e] siècle, à continuer de réfléchir, de douter, de chercher. Car, acceptant la supposition que le corps du Christ n'était pas divin, on contestait le dogme, on mettait en doute l'enseignement du sacrifice non sanglant, du mystère de l'eucharistie, des miracles que le Christ effectua pendant sa vie terrestre. Les pensées qui s'opposaient au dogme traditionnel de l'incarnation divine et de l'unité des deux natures du Christ jaillissaient constamment mais à des moments différents et sous des formes diverses au cours du XII[e] siècle. Alors, les querelles dogma-

---

[14] Alexiade, X, I, 1—6; BECK (cf. n. 3) 341; SALAVILLE (cf. n. 11) 148—149.

[15] S. SALAVILLE, Le titre ecclésiastique de «proedros» dans les documents byzantins (Échos d'Orient 29, 1930) 416—434.

[16] Alexiade, XIV, VIII, 9; USPENSKIJ (cf. n. 2) 145—153; BECK (cf. n. 3) 618—619; Choniata (MIGNE PG 140) col. 136—137; SALAVILLE (cf. n. 11) 149—156.

tiques reprirent sur le plan liturgique, moins abstrait, où il s'agissait de la manifestation du dogme à travers le rite de l'Église byzantine.

De nombreux théologiens et liturgistes connus s'engagèrent dans les discussions dogmatiques pendant le règne de Manuel Comnène (1143—1180). L'empereur suivait très attentivement le développement de la pensée et les conflits théoriques en y prenant part activement. Des groupes d'évêques déclaraient leurs opinions opposées pendant les sessions des conciles tenus à Constantinople entre 1156 et 1176[17]. Toute cette période fut marquée par l'effort de mener à bonne fin une revision voulue de la compréhension du dogme relatif à la nature divine, c'est-à-dire humaine du Christ; par conséquent, l'attribution du sacrifice offert pendant la liturgie demeure le point essentiel des débats. Les évêques illustres de Constantinople et ceux venus des provinces diverses de l'empire, traitaient les questions qui touchaient au fond du mystère eucharistique en sessions du concile qui eut lieu dans la capitale en 1156. Constantin, élu pour occuper la chaire du métropolite de la Russie, posa une question au Concile, avant son départ: peut-on offrir le sacrifice eucharistique au Fils, bien qu'il soit déjà offert au Père et au Saint-Esprit? Le Christ, peut-il recevoir le sacrifice et être sacrifié en même temps? Et déjà pendant la première session, tenue le 26 janvier 1156, présidée par le patriarche Luc Chrysoberges, la discussion aborda la formulation de la prière connue sous le nom de l'hymne Chéroubicon, qui dit: Σὺ γὰρ εἶ ὁ προσφέρων καὶ προσφερόμενος καὶ προσδεχόμενος καὶ διαδιδόμενος Χριστὲ ὁ Θεὸς ἡμῶν ...[18] Eustratios, évêque de Durazzo, exposa dès le début des débats son attitude hostile au dogme traditionnel; il défendit l'opinion que le sacrifice eucharistique ne devait pas être offert au Christ. Eustratios fut condamné, mais il se repentit[19]. Les discussions continuaient malgré cela. Sotérichos Panteugénès, théologien respecté de l'époque, diacre de la Grande Église et candidat au trône patriarcal d'Antioche, rédigea après la session du 26 janvier 1156 son traité en forme de dialogue, tâchant de prouver que le sacrifice eucharistique ne devait pas être offert au Christ, car celui-ci ne peut pas être offert à soi-même, étant offert au Père et au Saint-Esprit; cela voulait dire que la phrase citée de l'hymne des Chérubins impliquait la nature double du Christ, ce qui menait vers le nestorianisme[20]. Les théologiens illustres faisaient partie de son groupe, ainsi Michel de Théssalonique μαΐστωρ τῶν ῥητόρων à l'École patriarcale de Constantinople et diacre de la Grande Église, ensuite Nicéphoros Vassilakis, également professeur à l'École patriarcale, mais portant un titre moins élevé (διδάσκαλος τοῦ ἀποστόλου), le susdit évêque de Durazzo et les autres[21].

---

17 Choniata (MIGNE PG 140) col. 137—282; CH. J. VON HEFELE, Histoire des Conciles V/ 2 (Paris 1913) 911—913 et 1045—1052; F. CHALANDON, Jean II Comnène et Manuel I Comnène (Paris 1912) 632—653; USPENSKIJ, o. c. (cf. n. 2) N° 10, 290—300.

18 F. E. BRIGHTMAN, Liturgies Eastern and Western, vol. 1: Eastern Liturgies (Oxford 1896) 378, 5—8.

19 Choniata (MIGNE PG 140) col. 147—153.

20 BECK (cf. n. 3) 623—624; CHALANDON (cf. n. 17) 642, note 1, et 643 note 3; J. DRÄSEKE, Nikolas von Methone (Byzantinische Zeitschrift 1, Leipzig 1892) 438—478; (MIGNE PG 140) col. 137—148.

21 R. BROWNING, The Patriarcal School at Constantinople (Byzantion 33/ 1, 1963) 12—14; (32/ 1, 1962) 182—183; CHALANDON (cf. n. 17) 640.

Cependant, le camp opposé, mené par Constantin, futur métropolite de la Russie s'opposa énergiquement à Sotérichos Panteugénès, expliquant le sacrifice du Christ sur la croix comme sacrifice offert à la Sainte Trinité indivisible. Par conséquent, il a fallu comprendre que pendant la liturgie aussi, on offrait les oblats à la Sainte Trinité consubstantielle et indivisible. A la session du 12 mai 1156, qui eut lieu dans une des salles du palais des Blachernes et fut présidée par l'empereur, on posa la question bien déterminée à Sotérichos: considérait-il que le sacrifice liturgique était offert et devait être offert à la Sainte Trinité ou au Père seulement?[22] L'empereur joua le rôle décisif dans ce conflit sérieux qui troublait l'Église grecque; il se prononça en faveur de la thèse du métropolite de la Russie. Du fait que Sotérichos ne se présenta pas à la session suivante, pour répondre définitivement ou pour se repentir, il fut condamné en absence le 13 mai 1157 et privé de sa prêtrise, de même que du trône épiscopal d'Antioche. Ses confrères et adhérents de sa doctrine, Nicolas Vassilakis et Michel de Théssalonique, auteur de l'ekphrasis sur Sainte-Sophie de Constantinople, furent condamnés en même temps que lui[23].

Cependant, les querelles dogmatiques ne cessèrent pas avec ces accusations. Bientôt, vers 1160 un certain Démétrios de Lampa devint connu à cause de son enseignement traitant la nature du Christ. En expliquant la citation de l'Évangile selon saint Jean (Jean XIV, 28), ὅτι ὁ πατὴρ μείζων μού εστιν, Démétrios défendait l'opinion qu'une seule personne ne pouvait pas être égale au Père et inférieure à lui, son créateur, à la fois; tandis que ses adversaires, dirigés par l'empereur Manuel, considéraient que la citation signalée ne se rapportait qu'à la nature humaine du Christ[24]. Cinnamos dit que Manuel Comnène s'opposa énergiquement à cette nouvelle théorie; il invitait à la discussion Démétrios et tous ses partisans nombreux tant parmi les dignitaires ecclésiastiques de Constantinople que dans le peuple[25].

Le 2 mars 1166 le nouveau concile fut inauguré sous la présidence de l'empereur et l'assistance de nombreux membres de la famille impériale; il eut lieu dans l'ainsi nommé triclinium de Manuel, au Palais des Blachernes, où les mosaïques murales représentaient les victoires du basileus[26].

Les sessions des conciles et les discussions traitant cette phrase évangélique continuaient pendant des années et se prolongèrent encore au temps de Nicolas Mésaritès et du patriarche Michel Autoreianos (1206—1213)[27]. On éditait et changeait les décrets qui devaient déterminer la position orthodoxe et donner la formulation exacte de l'explication théorique du rapport entre le Christ-Verbe incarné et le Dieu-Père.

---

22 Choniata (MIGNE PG 140) col. 177.

23 CHALANDON (cf. n. 17) 641—642; BROWNING (cf. n. 21, BYZANTION 33/1, 1963) 12—14; MIGNE PG 140, col. 193—197.

24 Cinnamos, ed. BONN (1836) 251—257; N. Choniata, Historia VII, 5, ed. BONN (1835) 275 et sq.; USPENSKIJ (cf. n. 2) N° 10, 302—310; CHALANDON (cf. n. 17) 644—647; L. PETIT, Documents inédits sur le Concile de 1166 et ses derniers adversaires (Vizantijskij Vremenik 11, S. Petersburg 1904) 465—493; HEFELE (cf. n. 17) 1045—1052.

25 Cinnamos, ed. BONN (1836) 251—252 et 257.

26 Choniata (MIGNE PG 140) col. 236.

27 PETIT (cf. n. 24) 465—493; CHALANDON (cf. n. 17) 644—647.

On comprend alors, que les théories des érudits byzantins furent profondément pénétrées des idées philosophiques antiques, et cette circonstance engendra la crise sérieuse que la théologie byzantine ne dépassa pas avant la venue des Latins.

Certains échos de ces querelles dogmatiques se sentirent promptement dans les œuvres d'art. Du fait qu'on discutait les questions liturgiques, qui se manifestaient par des figurations symboliques dans le décor mural des églises, les peintres ne restèrent pas isolés des événements qui agitaient les théologiens et les liturgistes.

On se rend compte, également, que depuis le XIe siècle les peintres exprimaient un intérêt accru pour la figuration des thèmes liturgiques. Les miniatures du rouleau, illustré vers la fin du XIe ou au début du XIIe siècle à Constantinople et conservé actuellement au Patriarcat grec de Jérusalem (Σταυροῦ N° 109), témoignent de l'effort du miniaturiste pour représenter la liturgie céleste officiée par le Christ et les anges sur les marges du texte reproduisant la liturgie de saint Jean Chrysostome. Tâchant d'illustrer les prières, le peintre y cherchait des allusions aux événements ou aux personnages saints qu'il pouvait facilement représenter; ainsi, trouve-t-on sur les marges les images des grandes fêtes, les épisodes de la vie du Christ ou de la Vierge, les figures du Christ, des saints, des anges. Le rite même fut rarement évoqué, par exemple par la composition habituelle de la Communion des apôtres, par la scène nommée Eucharistie, par un évêque officiant ou par la présence des anges-diacres[28]. Les images rares, illustrant la vie de saint Basile le Grand, son office et sa prière, conservées dans l'église de Sainte-Sophie à Ohrid, témoignent également de l'influence de la liturgie sur le programme iconographique des peintures murales[29].

Il est intéressant de faire remarquer que cet intérêt pour les images de caractère liturgique augmentait à l'époque des querelles théologiques et liturgiques au XIIe siècle. On introduit alors dans la peinture murale de certaines églises byzantines une composition particulière, d'un caractère purement liturgique: *l'office des évêques devant l'Hétimasie*. Elle permet de croire que les iconographes de l'époque s'efforçaient eux aussi, de traiter la question posée: à qui offrait-on le sacrifice de la messe.

Deux églises sont connues actuellement où cette composition trouva sa place dans la zone inférieure du décor absidal: Saint-Pantéléimon à Nerezi (1164) et Sainte-Vierge-Eleusa (construite en 1080) au village Veljusa, près de Strumitza. Il serait imprudent et injuste d'attribuer cette création iconographique a des peintres locaux ou isolés, travaillant dans ces deux églises, surtout lorsqu'on se rappelle combien nos connaissances de l'art constantinopolitain de cette époque restent encore fragmentaires.

Dans les deux absides, à Nerezi et à Veljusa, les éléments iconographiques connus et anciens sont combinés d'une manière nouvelle, afin de produire et sug-

28 A. Grabar, Un rouleau liturgique constantinopolitain et ses peintures (Dumbarton Oaks Papers 7, Washington 1954) 163—199, particulièrement p. 174, fig. 10.

29 S. Radojčić, Prilozi za istoriju najstarijeg ohridskog slikarstva (Zbornik radova Vizantološkog instituta SANU, VIII, 2, Beograd 1964 = Mélanges G. Ostrogorsky II) 363—364; A. Grabar, Les peintures murales dans le chœur de Sainte-Sophie d'Ochrid (Cahiers Archéologiques 15, Paris 1965) 257—265.

gérer un sens voulu de la composition. A Nerezi, on voit au centre de la zone inférieure le trône préparé (l'Hétimasie) décoré richement d'ornements floraux et de pierres précieuses; il est couvert par une draperie et par un coussin (Abb. 43 u. 44 und Fig. 1). Le livre des Évangiles, la colombe et la croix à double croisillon surmontée de la couronne d'épines, sont posés sur le coussin; deux

Pl.

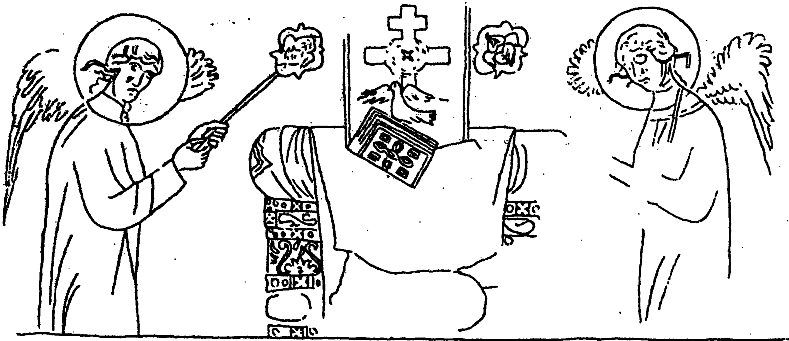


Fig. 1 Nerezi, abside. L'Hétimasie

anges diacres, habillés en robes blanches, les ripidia en mains, s'inclinent vers le trône; les évêques s'approchent du trône derrière les anges, les rouleaux dépliés en mains[30]. Du côté Sud on voit saint Basile le Grand avec le rouleau (Abb. 45) où l'on lit le texte de la prière lue à voix basse par le prêtre pendant qu'on chante l'hymne Chéroubicon: Οὐδεὶς ἄξιος τῶν συνδεδεμένων ταῖς σαρκικαῖς ἐπιθυμίαις καὶ ἡ(δοναῖς) . .[31]. Saint Athanase (Abb. 48) apparaît derrière lui du côté Sud; sur son rouleau on lit le début de la prière de la Petite Entrée: Δέσποτα Κ(ύρι)ε ὁ θ(εὸ)ς ἡμῶν ὁ καταστήσ(ας) ἐν οὐ(ρα)νοῖς τάγματα, καὶ στρατιὰς ('Αγγέλων καὶ 'Αρχαγγέλων) . .;[32] ensuite, c'est saint Grégoire de Nysse, qui fut représenté sur la paroi Est du passage du sanctuaire au diaconicon; il porte le rouleau avec le texte de la prière du premier antiphone de la liturgie selon saint Basile: Κ(ύρι)ε ὁ θ(εὸ)ς ἡμῶν, οὗ τὸ κράτος (sic) ἀνείκαστον, καὶ ἡ δόξα ἀκατάληπτος, οὗ τὸ ἔλεος ἀμέτρητον . .;[33] et le dernier évêque de la procession, peint sur le mur Sud du sanctuaire, est saint Nicolas (Abb. 47) dont le rouleau montre la prière du second antiphone de la liturgie selon saint Basile: Κ(ύρι)ε, ὁ θ(εὸ)ς ἡμῶν σῶσον τὸν λαόν σου καὶ εὐλόγησον τὴν κληρονομίαν σου[34].

Dans la procession du côté Nord on aperçoit d'abord saint Jean Chrysostome qui s'approche de l'Hétimasie (Abb. 44); sur son rouleau on trouve la prière de la proskomidie: 'Ο θ(εὸ)ς, ὁ θ(εὸ)ς ἡμῶν, ὁ τῶν (sic) οὐ(ρά)νιον ἄρτον τὴν τροφὴν τοῦ παντὸς κόσμου τὸν Κ(ύριο)ν ἡμῶν . . .[35]. Il est suivi de saint Grégoire le Théologien peint sur le mur Nord du chœur (Abb. 46); celui-ci porte un

[30] F. Mesesnel, Najstariji sloj fresaka u Nerezima (Glasnik Skopskog naučnog društva, 7—8, Skoplje 1930) 122; G. Millet — A. Frolow, La peinture du moyen âge en Yougoslavie 1 (Paris 1954) pl. 15, 2.

[31] F. E. Brightman (cf. n. 18) 318, 4—9.

[32] Brightman, o. c. 312, 15—24.

[33] Brightman, o. c. 310, 16—26.

[34] Brightman, o. c. 343, 16—18.

[35] Brightman, o. c. 309, 8—11.

rouleau avec la prière que le prêtre récite à voix basse lorsqu'il a déposé les oblats sur la table d'autel: Κ(ύρι)ε ὁ ϑ(εὸ)ς ὁ πα(ν)τοκράτορ (sic) ὁ μόνο(ς) ἅγιος ὁ δεχόμενος ϑυσίας (sic) αἰνέσεως ..[36]. Ensuite, on trouve saint Epiphanios de Chypre, peint sur la paroi Est du passage conduisant du sanctuaire à la prothésis; sur son rouleau on lit le début de la prière du Trisagion: Ὁ ϑ(εὸ)ς ὁ ἅγιος, ὁ ἐν ἁγίοις ἀναπαυόμενος ..[37]

Et le dernier évêque peint sur le mur Nord du sanctuaire est saint Grégoire le Thaumaturge, portant le rouleau dont l'inscription commence par les paroles de la prière dite pour les catéchumènes avant l'anaphore de la messe selon saint Jean: Κ(ύρι)ε ὁ ϑ(εὸ)ς ἡμῶν, ὁ ἐν ὑψηλοῖς κατοικῶν καὶ τὰ ταπεινὰ ἐφορῶν, ὁ τὴν σ(ωτη)ρίαν ..[38].

La même composition fut représentée d'une manière semblable à l'église de la Vierge-Eleusa à Veljusa. Bien que la couche de la peinture soit très endommagée dans l'abside, on distingue encore le trône avec le livre des Évangiles et la colombe nimbée

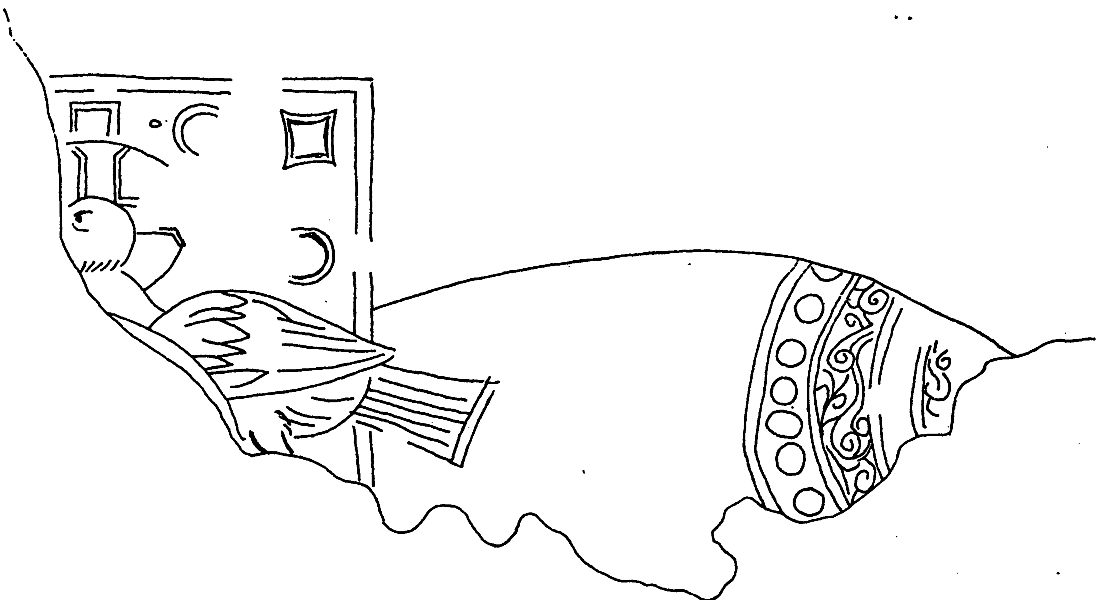


Fig. 2 Veljusa, abside. L'Hétimasie (détail).

avec la croix circonscrite, sur le coussin (Fig. 2 u. Abb. 50); du côté Nord, saint Jean Chrysostome s'incline vers le trône, portant le rouleau déplié en main (Abb. 52). On y lit: (Fig. 3) Εὐχαριστ[οῦ]με[ν] σοι, Κ(ύρι)ε ὁ ϑ(εὸ)ς [τῶν] Δυ[νάμ]εων, τ[ῷ καταξ]ι[ώ]σαντι [ἡμ]ᾶς παρα[στῆ]ναι καὶ νῦν τ[ῷ ἁγί]ῳ σου ϑ[υσιασ]τ[ηρ]ίῳ, κ[αὶ π]ρο[σπε]σ[εῖ]ν τοῖ[ς οἰ]κτ[ιρ]μοῖς [σ]ο[υ] .., le commencement de la première prière pour les fidèles selon la liturgie de saint Jean[39]; tandis que du côté Sud, c'est saint Basile le Grand (Abb. 53) portant le rouleau où l'on trouve des fragments du texte de la seconde prière pour les fidèles, que le prêtre lit à voix basse au cours de la messe selon saint Basile (Fig. 4): [Ὁ ϑεὸς ὁ ἐ]πισ[κεψάμε]νος [ἐν ἐλέει] κα[ὶ οἰ[κτηρ[μοῖ]ς [τὴ]ν ταπεί[νω]σιν ἡ[μῶν, ὁ στ]ήσας ἡμᾶς [τοὺ]ς

[36] Brightman, o. c. 319, 6—17.
[37] Brightman, o. c. 313, 4—5.
[38] Brightman, o. c. 315, 12—18.
[39] Brightman, o. c. 316, 11—16.

Fig. 3 Veljusa, abside. Rouleau de saint Jean Chrysostome

Fig. 4 Veljusa, abside. Rouleau de saint Basile le Grand

ταπ[εινοὺς καὶ] ἁμαρ[τωλοὺ]ς καὶ [ἀν]αξίου[ς δο]ύλ[ους σ]ου . . .[40]. Les deux autres évêques, debout à côté des liturgistes représentés au centre, gardent encore leur attitude frontale et tiennent les livres fermés en main.

Les textes des rouleaux expliquent cette composition dans les deux cas énumerés. Ils témoignent de la participation active des saints Pères dans l'office liturgique représenté symboliquement. Ainsi, à côté de la composition habituelle et connue de la Communion des apôtres, celle-ci représente-t-elle également la liturgie eucharistique, mais d'une manière différente. Toutefois, la question pourrait être posée, pourquoi les évêques, qui furent représentés dans les deux églises macédoniennes, officient-ils devant l'Hétimasie?

Le trône préparé (ἡ ἑτοιμασία τοῦ θρόνου) avait été expliqué différemment par les byzantinistes qui analysaient les sources écrites de ce motif, plus exactement les psaumes, le texte de l'Apocalypse et les commentaires des Pères de l'Église[41]. En écrivant son étude sur l'église de la Dormition de Nicée, en 1900, O. Wulff avait constaté que la signification iconographique de l'Hétimasie dépendait d'une part des attributs présents (la colombe, la croix, l'Évangile, la lance, l'éponge) et de l'autre du contexte de l'image; autrement dit, le sens symbolique de cette formule iconographique variait lorsqu'elle n'était qu'un détail d'une autre image (par exemple celle du baptême, de la descente du Saint-Esprit aux apôtres, ou du jugement dernier) ou lorsqu'elle apparaissait comme un sujet particulier. Ayant en vue le fait que les iconographes essayaient constamment de créer les formules iconographiques appropriées à la représentation de Dieu abstrait et irrationnel, Wulff conclua que l'image de l'Hétimasie avec le Saint-Esprit sous forme de colombe à côté de l'Évangile et de la croix, représentait symboliquement la Sainte Trinité[42]. G. Millet proposa une explication encore plus précise, considérant l'Hétimasie comme symbole de l'unité de toutes les trois personnes de la Sainte Trinité[43]. Pseudo-Sophrone, lui aussi, décrivait l'abside comme une image du ciel et la demeure de Dieu, et le synthronon comme un symbole du trône du Père, du Fils et du Saint-Esprit[44]. Il y signala explicitement toutes les trois personnes de la Sainte Trinité.

Tout compte fait, il nous semble que les iconographes byzantins employaient l'image de l'Hétimasie pour faire allusion au trône céleste, symbole de la Trinité[45]. Sur nos images étudiées, les évêques s'inclinent vers le trône préparé, vers ce symbole des trois hypostases de Dieu, ils officient devant lui et offrent les prières comme si c'était la messe eucharistique. Vus tous ensemble, ces éléments du programme iconographique de l'abside, destinée à abriter le mystère de la sanctifica-

---

40 Brightman, o. c. 317, 9—16.

41 Ps. IX (X) 7—8; Ps. LXXXVIII (LXXXIX) 15; Ps. CII (CIII) 15; Apocalypse IV, 1—8; G. Millet, La dalmatique du Vatican (Paris 1945) 25.

42 O. Vulf, Arhitektura i mozaiki hrama Uspenia Bogorodici v Nikee (Vizant. Vrem. 7, S. Petersburg 1900) 376—388.

43 Millet (cf. n. 41) 39.

44 N. F. Krasnoseljcev, O drevnih liturgičeskih tolkovanijah (Letopis Istor.-Filol. obščestva pri Imperatorskom Novorossijskom Universitete, 4, Vizant. otdelenie 2, Odessa 1894) 25.

45 Sur le symbolisme de la table d'autel et sur les images de l'Hétimasie, voir: A. Grabar, La peinture religieuse en Bulgarie, texte (Paris 1928) 90—92, album pl. I, b.

tion des oblats, dévoilent le sens du dogme chrétien de l'incarnation, du sacrifice et de la rédemption. A l'époque des querelles dogmatiques, au XII[e] siècle, les images habituelles composant le programme des absides devaient sembler aux iconographes trop abstraites et insuffisamment persuasives pour témoigner de l'orthodoxie du dogme. Ils cherchaient des solutions plus évidentes.

Déjà les mosaïques absidales de l'église de la Dormition de Nicée, faites à l'époque du premier fondateur Hiacinthe avant la période iconoclaste[46], faisaient ressentir une certaine allusion à l'offrande des oblats à la Sainte Trinité. Les pouvoirs célestes portent les labarums aux inscriptions du Trisagion: ἅγιος, ἅγιος, ἅγιος et montent la garde de l'Hétimasie. Le livre des Évangiles, la colombe et la croix en médaillon reposent sur le trône. Cette image occupait la voûte au-dessus de l'autel. La Vierge orante, entourée par la lumière divine descendue sur elle, ornait la conque. La lumière divine fut expliquée par l'inscription bordant le segment du ciel: ἐγγαστρὸς πρὸ Ἑωσφόρου ἐγένηκά σε, le psaume 109 (110). 3; encore une citation biblique (Deuteron. XXXII, 43): [Εὐφράνθητε οὐρανοὶ ἅμα αὐτῶ] καὶ προσκυνησάτωσαν αὐτῷ πάντες [οἱ] ἄγγελοι θεοῦ courait sous les pieds des représentants des hiérarchies angéliques[47]. Ce programme iconographique évoquait de dogme de l'incarnation, du sacrifice offert à la Sainte Trinité et de la rédemption. Le psaume 109 (110). 3 et le texte de la Bible font penser à Dieu-Père[48], éternel, jamais né, qui veille sur l'acte de l'incarnation symbolisé par la figure de la Vierge; le sacrifice du Fils, c'est-à-dire le sacrifice mystique de l'eucharistie est offert à la Sainte Trinité dont le symbole domine l'abside. Par ces allusions indirectes on faisait comprendre aux fidèles que la rédemption serait possible si l'on prenait part au sacrifice sacramentel, car le mystère de l'eucharistie permettait la participation dans le sacrifice mystique du Christ, éternel et répété à chaque messe. Cependant, il semble que les peintres, auteurs des mosaïques de Nicée considéraient ce programme de peintures symboliques insuffisamment clair; les citations bibliques pourraient être comprises comme un élément supplémentaire, ajouté dans le but de faciliter la lecture des peintures.

L'Hétimasie figurait pendant des siècles dans le programme des peintures absidales, en Grèce, en Sicile, en Russie. À Daphni, elle fut représentée en mosaïques vers 1080—1100, mais il n'en reste plus de traces. G. MILLET, qui avait mentionné cette composition en écrivant son livre sur l'église de Daphni, en 1899[49], n'en avait pas donné la description détaillée. Ni O. DEMUS, qui en avait parlé en

[46] TH. SCHMIT, Die Koimesis-Kirche von Nikaia (Berlin—Leipzig 1927) 21 ff.; Taf. 12, 20. P. UNDERWOOD, The Evidence of Restaurations in the Sanctuary Mosaics of the Church of the Dormition at Nicaea (Dumbarton Oaks Papers 13, 1959) 235—245, fig. 3—9; VULF (cf. n. 42) 380.

[47] O. WULFF, Die Koimesis-Kirche in Nicäa und ihre Mosaiken (Strassburg 1903) 210; VULF (cf. n. 42) 378—380.

[48] Ces citations devaient être inscrites sur le livre de Dieu-Père dans la composition de la Liturgie céleste ou dans celle de la Sainte Trinité, selon le manuel de Denys de Fourna, voir: Manuel d'iconographie chrétienne, éd. M. DIDRON (Paris 1845) 229, 458 et 136—137; éd. PAPADOPOULOS KERAMEOS (S. Petersburg 1909) 127, 227 et 77.

[49] G. MILLET, Le monastère de Daphni (Paris 1899) 84, 77, fig. 47.

1931[50], ne confirma la présence de la colombe sur le trône. Alors, toute tentative actuelle de comprendre exactement cette composition de Daphni reste vaine.

L'autre monument où l'on peut examiner l'image de l'Hétimasie dans le contexte indiqué est la chapelle Palatine fondée par Roger II à Palerme. Les mosaïques absidales y furent exécutées vers 1143; cependant, à cause des restaurations qui ont été entreprises déjà au cours du XII[e] siècle, les auteurs qui ont étudié les mosaïques conservées hésitaient en établissant leur date précise. Ils ont remarqué que le buste du Pantocrator fut restauré après 1143, les autres motifs peut-être subirent-ils certaines retouches aussi[51]. La Déisis y avait été peinte dans la zone inférieure et le Christ Pantocrator dans la voûte de l'abside, tandis que le trône préparé occupait le centre de l'arc précédant la conque; les deux archanges Michel et Gabriel, en attitude de prière (restaurés entièrement après 1143) se tournaient vers le trône où se trouvaient le coussin avec la colombe, la croix et la couronne d'épines, la lance, l'éponge; les clous restaient sur le tabouret. Tous ces instruments de la passion du Christ sur la croix, déposés à côté du symbole de l'Esprit-Saint, indiquaient le sacrifice du Christ offert à la Sainte Trinité et faisaient penser au salut espéré et rendu possible grâce à la participation des fidèles au sacrifice eucharistique de la liturgie, offert également à la Sainte Trinité. Une prière accompagne cette composition:

Lancea, spongia, lignea crux clavique corona. Dant ex parte metum. Cogun' et fundere fletum peccator plora cum videris hec et adora. Parte stat inde dextera Michael Gabrielque sinistra. Ut maestati sint deservire parati[52].

Bien que le sacrifice du Christ fût accentué dans cette image, c'est la figure de la Trinité qui domine. Avant le X[e] siècle une prière grecque avait été connue, destinée à être lue par le prêtre au moment de son ascension à la chaire, pendant que l'hymne du Trisagion était chanté (εὐχὴ τῆς ἄνω καθέδρας); ses paroles mentionnaient non seulement le Seigneur, mais aussi les autres facteurs qui facilitaient le salut: Δέσποτα κύριε θεὸς τῶν δυνάμεων σῶσον τὸν λαόν σου καὶ εἰρήνευσον αὐτὸν τῇ δυνάμει τοῦ ἁγίου σου πνεύματος διὰ τοῦ τύπου τοῦ τιμίου σταυροῦ τοῦ μονογενοῦς σου υἱοῦ.. Plus tard, l'allusion à la Sainte Trinité y fut omise et les fidèles n'en priaient que Dieu-Seigneur[53].

Dans la cathédrale de Monréale, peinte en 1174—1189, et dans celle de Messine, dont le décor primitif du XI[e] siècle fut restauré en 1337—1342, l'Hétimasie occupait le même endroit au centre de la voûte absidale[54]. L'idée abstraite de l'offrande eucharistique à la Sainte Trinité fut exprimée dans le décor absidal des églises siciliennes de la manière semblable et traditionnelle.

Dans certaines églises balkaniques et en Chypre les iconographes respectaient pendant longtemps cette disposition archaïque des sujets choisis pour illustrer le

---

50 O. Demus, Byzantine Mosaics in Greece (Cambridge, Mass. 1931) 119, fig. 1, pl. V.

51 E. Kitzinger, The Mosaics of the Capella Palatina in Palermo (Art Bulletin 31/ 4, 1949) 269—270, 272; A. A. Pavlovskij, Živopis Palatinskoj Kapelli v Palermo (S. Petersburg 1890) 40—59.

52 Pavlovskij (cf. n. 51) 57; Kitzinger (cf. n. 51) 272 note 18; O. Demus, The Mosaics of Norman Sicily (London 1949) 37.

53 Brightman (cf. n. 18) 314; G. Millet (cf. n. 41) 40.

54 V. N. Lazarev, Istoria vizantijskoj živopisi (Moskva 1948) I, 148, 193, 351.

programme iconographique des absides. Ils représentèrent l'Hétimasie avec la colombe, l'Évangile et les anges, soit dans la voûte absidale ou sur l'arc triomphal, comme c'était le cas dans l'église Omorfi en Egine, peinte en 1289[55], soit dans la coupole comme à l'église de la Panhagia τοῦ Ἀράκου à Lagoudera en Chypre, dont le décor fut exécuté en 1192[56].

Les fresques de l'abside de l'église du Saint-Sauveur à Nereditzi en Russie (1199) suggéraient la même idée, exprimée de la manière archaïque. Le choix des motifs et leur disposition restèrent traditionnels. Le sacrifice eucharistique n'y fut évoqué que par l'image de la Communion des apôtres, peinte dans la zone médiane de l'abside; l'image symbolique de l'Hétimasie avec la colombe, l'Évangile, la croix et deux anges s'inclinant vers lui, surmonte le centre de la conque, le symbole du ciel. Par cette disposition, vue déjà en Sicile, les peintres de Nereditzi voulaient faire comprendre la destination de l'offrande faite sur l'autel. Deux médaillons enfermant les bustes du Christ-Emmanuel et du Père-Ancien des jours décoraient la voûte et confirmaient la présence des trois personnes de la Trinité. Tandis que les évêques gardaient encore l'attitude frontale et neutre comme d'habitude dans les zones inférieures des églises byzantines du XI[e] siècle[57].

Les iconographes russes confirmèrent la décision du concile tenu à Constantinople en 1156—1157 par la disposition traditionelle des motifs iconographiques connus. Ils tâchèrent d'exprimer le sens du dogme et non le rite à travers lequel le sacrifice se réalise mystiquement. L'action des évêques y manque.

Cependant, dans l'église de Nerezi, peinte en 1164 par des peintres venus de Constantinople, considère-t-on, la composition absidale représentant les évêques officiant devant l'Hétimasie rend beaucoup plus ouvertement la pensée des théologiens orthodoxes formulée pendant les conciles de 1156—1157. Le fondateur de Saint-Pantéléimon de Nerezi, Alexios Ange-Comnène, le fils de Constantin Ange et de Théodore, la fille cadette de l'empereur Alexios I Comnène, fut présent au concile qui eut lieu à Constantinople en 1166, les actes du concile le confirment[58]. Ce fait permet de croire que le fondateur de Nerezi suivait de près les discussions dogmatiques. Il pouvait connaître celles des conciles de 1156—1157 et influencer le peintre en choisissant les motifs pour décorer l'abside de son église, ainsi réalisant ces idées dans les peintures.

Au temps des conciles, lorsqu'on examinait les ouvrages des théologiens anciens dans le but de soutenir ou de confirmer la théorie imposant que les oblats eucharistiques ne devaient pas être offerts à une seule personne de la Sainte Trinité mais à la Trinité Indivisible, on pouvait comprendre les efforts des iconographes

---

[55] Lazarev, Istoria, I, 170—171; Γ. Σωτηρίου, in Ἐπετηρὶς τῆς Ἑταιρείας Βυζαντινῶν Σπουδῶν (Athènes 1925) 243—276.

[56] A. Στυλιανοῦ, Αἱ τοιχογραφίαι τοῦ ναοῦ τῆς Παναγίας τοῦ Ἀράκου, Λαγουδερά, Κύπρος (Actes du IX[e] Congrès International des Études byzantines, Saloniques, Ἑλληνικά, vol. 7, Athènes 1955) 465, fig. 143, 1.

[57] N. Syčev — V. Miasoedov, Freski Spasa Neredicy (Leningrad 1925) plan I—II, 30, 31, pl. XX et XXI, 1.

[58] G. A. Ostrogorskij, Vozdryženie roda Angelov (Iubileinyj sbornik russk. arheol. obščestva v Korol. Iugoslavii, II, Beograd 1936) 116—119; M. Rajković, Iz likovne problematike nereskog živopisa (Zbornik radova Vizant. inst. SAN III, Beograd 1955) 195; Migne PG 140, col. 253.

d'exprimer par les peintures les idées des liturgistes et théologiens. Réunissant deux éléments distincts dans une image, d'une part l'Hétimasie garnie de l'Évangile et de la colombe, de l'autre les portraits des auteurs de la liturgie et des autres évêques illustres glorifiés par les églises orientales, les peintres de Nerezi et de Veljusa essayèrent de représenter non seulement le dogme mais aussi le rite même de la liturgie. Il faudrait comprendre l'attitude nouvelle des évêques (inclinés vers l'Hétimasie et portant les rouleaux) comme une tentative réussie de démontrer par l'image l'accord des Pères de l'Église, en premier lieu des liturgistes saint Jean Chrysostome et saint Basile le Grand, avec le dogme imposé, relatif à l'offrande des oblats eucharistiques à la Sainte Trinité. Réunissant les évêques qui vivaient à des époques diverses, les peintres refusèrent de donner une image historique. La liturgie des évêques officiant devant l'Hétimasie est une image symbolique créée pour suppléer aux témoignages des sources écrites, retrouvées pendant les conciles.

Il nous semble, alors, qu'on devrait considérer le décor de l'église dédiée à la Vierge-Eleusa à Veljusa comme le résultat de l'activité intellectuelle et des événements de la première moitié du XIIe siècle, malgré l'inscription incisée dans l'architrave de la porte d'entrée, qui ne mentionne, d'ailleurs, que le fondateur Manuel et la date de la construction en 1080[59]. Les opinions des chercheurs qui examinaient les fresques de Veljusa diffèrent considérablement. L. N. OKUNEV avait écrit en 1925 que ces peintures murales devaient être considérées contemporaines à l'ensemble de Nerezi[60]. V. N. LAZAREV proposa en 1961 que la deuxième moitié du XIIe siècle devrait être considérée comme époque de l'exécution de ces fresques[61]. M. CHATZIDAKIS, qui traitait d'une manière détaillée le développement de la procession des évêques dans la peinture absidale posticonoclaste, pensait avec raison que les portraits d'évêques ne furent au XIIe siècle que des éléments d'une composition liturgique plus complexe. Quant à l'exemple de Veljusa il exprima ses doutes sérieux à propos de sa datation antérieure au XIIe siècle[62]. Par contre, V. DJURIĆ, M. JOVANOVIĆ et P. MILJKOVIĆ-PEPEK considèrent que les fresques de Veljusa proviennent de l'époque de la construction de l'église en 1080[63].

---

59 L. PETIT, Le monastère de Notre-Dame-de-Pitié en Macédoine (Izvestia russk. arheol. instituta v Konstantinopole 6, 1900) 6; V. LAURENT, Recherches sur l'histoire et le cartulaire de Notre-Dame-de-Pitié à Strumica (Échos d'Orient 33, Paris 1934) 7; F. DÖLGER mentionne Grigorios Everistinos comme fondateur du monastère, ne faisant pas attention à l'inscription de la porte d'entrée, voir: Regesten der Kaiserurkunden (Berlin 1925) 34.

60 L. N. OKUNEV, Krstoobrazne crkve u Južnoj Srbiji (Narodna Starina 11, Zagreb 1925) 280 bis 294.

61 V. N. LAZAREV, Živopis XI—XII vekov v Makedonii (Rapports du XIIe Congrès International des Études byzantines, Ochride 1961) 132.

62 M. Χατζιδάκης, Βυζαντινές τοιχογραφίες στὸν Ὤρωπο (Δελτίον τῆς Ἀρχαιολογικῆς Ἑταιρείας, Série IV, vol. I, Athènes 1960) 87—99.

63 V. DJURIĆ, Najstariji živopis isposnice pustinožitelja Petra Koriškog (Zbornik radova Vizantološkog instituta SAN, V, Beograd 1958) 177; V. DJURIĆ, Fresques du monastère de Veljusa (Akten des XI. Intern. Byz. Kongresses, München 1958) 113—121; M. JOVANOVIĆ, O Vodoči i Veljusi posle konzervatorskih radova (Zbornik na Štipskiot naroden muzej I, 1958—1959, Štip 1959) 125—135; P. MILJKOVIĆ-PEPEK, Oltarna pregrada manastira Bogorodice Milostive u selu Veljusi (Zbornik radova Vizant. inst. SAN, 6, 1960) 137—139.

Cependant, peut-on accepter la supposition qu'en 1080 déjà à Veljusa, une pensée qui confirmait l'accord des liturgistes et des évêques anciens avec la doctrine officielle fût exprimée par une formule iconographique nouvelle? D'abord, en 1080 elle n'est pas représentée ailleurs d'après ce qu'on sache actuellement. En plus, cette réalisation des peintres de Veljusa aurait précedé les événements qui s'étaient passés au moment des conflits de Jean Italos et de l'Église. Elle serait antérieure à la date de la condamnation d'Italos, en 1082. D'autre part, on sait grâce aux témoignages des contemporains d'Italos, qu'à son temps les questions liturgiques n'étaient pas encore discutées. Il serait difficile, également, d'expliquer la raison pourquoi le rouleau liturgique de Constantinople ou les mosaïques de Daphni, datés de la fin du XIe siècle, n'apportaient aucune variante au thème des évêques officiant devant l'Hétimasie, si les discussions contemporaines influençaient les peintures comme on le croyait en jugeant d'après les cas postérieurs. Il nous semble que la première moitié du XIIe siècle fût l'époque des débats, ouverts antérieurement sur le plan philosophique mais transformés en lutte directe à l'époque des représailles. Elle força les participants de poser des questions précises au sujet de l'offrande du sacrifice eucharistique. Cette atmosphère intellectuelle du XIIe siècle fut propice à des recherches nouvelles, poussées par ceux qui commandaient et par les autres qui exécutaient les peintures.

En acceptant la supposition que les illustrations symboliques du rite liturgique pouvaient évoquer le dogme, les peintres cherchaient des formules iconographiques aussi évidentes que possible pour le représenter. Les exemples conservés sur les miniatures des rouleaux illustrés et sur les fresques dans les pays balkaniques le confirment. A part Nerezi et Veljusa, on trouve encore les cas transitoires qui offrent des documents intéressants.

Le frontispice du rouleau liturgique d'Athènes (Bibl. Nat. N° 2759, XIIe siècle) représente la liturgie célébrée par saint Jean Chrysostome et saint Basile le Grand, les deux aux rouleaux depliés en mains, et par les diacres. Ils sont tous inclinés vers la table d'autel. Le rouleau de Patmos (XIIIe siècle) n'offre sur son frontispice que l'image de saint Basile le Grand officiant avec deux diacres[64].

A *Boïana*, la couche inférieure des fresques absidales offre l'image des évêques officiant, les rouleaux en mains, devant la table d'autel où le calice et la pathène sont déposés[65]. A Saint-Démetrios de *Prilep*, les évêques s'approchent de la table couverte par une draperie, les rouleaux aux inscriptions en mains; le livre et les traces d'une colombe peuvent être distingués sur la table. Du côté Sud, on lit sur le rouleau de saint Basile le Grand la prière de la proscomidie que le prêtre dit lorsqu'il a déposé les oblats sur la table d'autel après la Grande Entrée: Κ(ύρι)ε ὁ θ(εὸ)ς ὁ παντοκράτωρ, (ὁ) μόνος ἅγιος ὁ δεχόμενος θυσίαν αἰνέσεως ...[65a]. Saint Athanase marche derrière lui et porte le rouleau avec la prière dite à voix basse par le prêtre qui sanctifie les oblats: Ἔτι προσφέρομέν σοι τὴν λογι(κὴ)ν

[64] Byzantine Art, Catalogue of the Exhibition (Athens 1964) N° 358 and 359; A. Ξυγγόπουλος (Ἐπετηρὶς Ἑταιρείας Βυζαντινῶν Σπουδῶν 13, 1937) 167—178.

[65] A. Grabar, La peinture religieuse en Bulgarie (Paris 1928) 88—92, fig. 17; K. Mijatev, Die Wandmalereien in Boiana (Dresden 1961) fig. 35 et 39.

[65a] Brightman (cf. n. 18) 319, 6—7.

ταύτ(ην) καὶ ἀναίμακτο(ν) λατρείαν καὶ παρακαλοῦμεν ...[66] Le dernier évêque de la procession Sud est saint Grégoire, encore mal visible. La partie Nord de la procession n'est pas encore nettoyée. Ces fresques furent exécutées sans doute au cours de la deuxième moitié du XII[e] siècle. De même que les autres[67], elles témoignent de l'effort des iconographes pour trouver les formules convenables au moment lorsque le choix et la distribution traditionnels des motifs absidals furent abandonnés et que la solution nouvelle ne fut pas encore établie.

Ainsi fut-il que les passages tirés des œuvres des théologiens et des liturgistes du IV[e] au VII[e] siècle, étudiés et cités pendant les conciles en 1156—1157, servirent de preuve non seulement au clergé réfutant les pensées de Sotérichos et des adeptes de sa doctrine, mais aussi aux peintres qui recherchaient des sources anciennes pour créer de nouvelles formules iconographiques. Nicétas Choniatès reproduit en partie les actes des conciles des années 1156—1157, avec l'intention de prouver le dogme officiel. Et dans ces actes on trouve les passages des œuvres écrites par les fondateurs de l'idéologie chrétienne, par Jean Chrysostome, Cyrille d'Alexandrie, Maxime le Confesseur et les autres[68]. Naturellement, on en citait les passages qui soutenaient l'attitude chancelante de l'Église; c'étaient les passages qui témoignaient en faveur de l'explication que le Fils fut offert et qu'il recevait le sacrifice eucharistique. Les liturgistes anciens proposaient d'accepter la figure d'un enfant comme symbole du Christ sacrifié, car c'est la figure la plus humble de l'homme que Dieu prend sur soi lorsqu'il apparaît aux humains.

Cyrille, patriarche de Jérusalem au IV[e] siècle dit explicitement: « Je vois un enfant, qui apporte sur terre un sacrifice suivant la Loi, mais qui reçoit au ciel les pieux sacrifices de tous; (je le vois) sur le trône chérubique, assis comme il convient à Dieu; lui même offert et purifié, lui même offrant et purifiant tout; il est l'offrande, il est l'archiprêtre, il est l'autel, il est la victime expiatoire; c'est lui qui offre, c'est lui qui est offert en sacrifice pour le monde, c'est lui le feu, c'est lui l'holocauste; c'est lui le bois de la vie et de la connaissance, c'est lui l'agneau, c'est lui le couteau de l'Esprit, c'est lui le pasteur, c'est lui le mouton, c'est lui qui immole, il est la Loi et celui qui remplit la Loi. »[69] C'est le passage tiré d'un sermon consacré à la fête de la Présentation du Christ au temple. La même idée est exprimée par Maxime le Confesseur, théologien connu du VII[e] siècle: « Le Verbe de Dieu, une fois né en chair, renaît toujours dans l'esprit de ceux qui veulent, parce qu'il le veut à cause de sa charité. Il devient un enfant, il se forme en eux corporellement par les vertus et il apparaît à tel point qu'il sache que celui qui le reçoit peut le contenir ... »[70]

[66] En 1963 les conservateurs de l'Institut pour la conservation des monuments historiques de la Macédoine avaient découvert les fresques anciennes sous une couche de mortier dans l'église de Saint-Démétrios à Prilep. Elles ne sont pas encore nettoyées entièrement, mais les textes sont visibles; cf. Brightman (cf. n. 18) 329, 12—15.

[67] De nombreux exemples de ce thème illustrant les évêques officiants ont été mentionnés dans les travaux des historiens d'art et des liturgistes: Grabar (cf. n. 65) 90, Album pl. I, b; Chatzidakis (cf. n. 62); A. Ξυγγόπουλος, Τὰ μνημεῖα τῶν Σερβίων, (Athènes 1957) 41, pl. 9, 2; H. J. Schulz, Die byzantinische Liturgie (Freiburg im Breisgau 1964) 173 et suiv.

[68] Migne PG 140, col. 156—176.

[69] Migne PG 140, col. 165 D — 168 A.

[70] Migne PG 140, col. 164 AB.

Ces deux textes, aussi bien que beaucoup d'autres, oubliés ou méconnus pendant les siècles, furent retrouvés aux temps des querelles dogmatiques et des conciles au XIIe siècle. Ils furent cités dans les discussions pour convaincre les adversaires dans l'exactitude des doctrines officielles.

Les écrivains du XIIe siècle montrèrent ce même intérêt pour les textes anciens utiles à l'époque des querelles. Michel Akominatos, auteur des œuvres connues où il traitait les questions liturgiques, trouva et reproduisit les paroles d'André de Césarée (564—614), les paraphrasant de la manière trahissant son époque. André de Césarée avait essayé d'expliquer le rôle de Dieu-Père dans le salut des justes: « Immolé pour nous en ces derniers temps, il est pourtant également ancien; mieux encore, il est éternel, celui dont les cheveux blancs sont le symbole. »[71] Cette pensée fut paraphrasée au XIIe siècle par Akominatos: « Les cheveux blancs figurent l'éternité. On dit qu'ils appartiennent à celui qui est depuis le commencement, à l'Ancien des Jours; et pourtant il fut immolé pour nous récemment, s'est fait enfant en s'incarnant. »[72]

L'écho de ces textes anciens retentit dans l'art. Il n'est point étonnant de trouver l'image du Christ-Amnos, symbole du sacrifice eucharistique, sur un objet liturgique, sur la patène en ophite de Xéropotamou (Mont Athos) (Abb. 51). N. P. Kondakov la data du milieu du XIIe siècle[73], tandis que les autres auteurs parmi lesquels O. Wulff, E. Weigand ou Amand de Mendieta, proposèrent le XIIIe ou le XIVe siècle comme date plausible de son exécution[74]. Ce récipient, utilisé dans l'église pour contenir le ἄρτος (le pain bénit) fut orné par un programme approprié: le fond est décoré par deux anges aux encensoirs, officiant devant la Vierge du type « Znamenie » nommée Η ΜΕΓΑΛΗ ΠΑΝΑΓΙΑ; le texte de l'hymne Chéroubicon Οἱ τὰ χερουβίμ forme le cadre circulaire de cette scène. La procession de la Grande Entrée occupe la zone inférieure du récipient; les personnages y sont représentés sous des arcades: le Christ évêque, habillé en sacos et omophore, le rouleau plié en main, précède le cortège solennel; un ange diacre porte le cratère, un ange prêtre tient le calice avec l'aër en main, un ange évêque porte le calice, ensuite un ange diacre apporte l'artos et les autres s'avancent de gauche à droite s'approchant de l'autel (ΤΟ ΑΓΙΟΝ ΘΥΣΙΑΣΤΗΡΙΟΝ) où repose le Christ-Amnos (Ο ΑΜΝΟΣ ΤΟΥ ΘΥ). L'autel est surmonté d'un ciborium et l'Amnos y repose, couvert par le livre des Évangiles comme on le représente d'habitude dans la peinture monumentale.

C'est une image de la Grande Entrée de la Liturgie céleste, dont l'origine iconographique pourrait être retracée à partir de la miniature représentant le Christ officiant avec les anges et les apôtres (Eucharistie) du rouleau liturgique de Jérusalem (Σταυροῦ N° 109, XIe — début XIIe siècle).

---

71 Migne PG 106, col. 228 D.

72 K. I. Δυοβουνιότης, Ἡ ἀνέκδοτος Ἑρμηνεία τοῦ Μιχαὴλ Ἀκομινάτου εἰς τὴν Ἀποκάλυψιν τοῦ Ἰωάννου (Ἐπετηρὶς Ἑταιρείας Βυζαντινῶν Σπουδῶν, V, Athènes 1928) 24.

73 N. P. Kondakov, Pamiatniki hristianskago iskusstva na Afone (S. Petersburg 1902) 225—227, pl. XXX.

74 O. Wulff, Byzantinische Kunst (Handbuch der Kunstwissenschaft, Potsdam 1924) 616, Abb. 536; E. Weigand, Mönchsland Athos (ed. F. Dölger, München 1943) 158; E. Amand de Mendieta, Le Mont-Athos (Bruges 1955) 112.

Faute de monuments, il nous semble difficile de reconstruire d'une façon précise toutes les étapes du développement iconographique d'une part de la Liturgie des évêques, de l'autre de la Liturgie céleste célébrée par le Christ et les anges. Cependant, l'élément qui, plus tard, apparaît parfois sur les deux scènes, le Christ-Amnos sur l'autel, fut représenté déjà au XIIe siècle associé à l'office des évêques.

Il nous semble vraisemblable qu'une telle formule iconographique fut réalisée vers le milieu du XIIe siècle au temps des conciles; son programme fait comprendre le sacrifice du Christ de la manière suggérée par les Pères plusieurs siècles auparavant.

Après une période de recherches et d'hésitations au cours du XIIe siècle, on accepta définitivement l'image du Christ-Enfant comme symbole du sacrifice liturgique. Vers la fin du XIIe siècle on trouve l'image du Christ-Amnos au centre des peintures absidales. Les auteurs de la liturgie et les autres évêques s'inclinent devant lui, portant les rouleaux dépliés aux inscriptions liturgiques. Cette composition est conservée dans plusieurs églises en territoire de l'ancienne archevêché d'Ohrid, peintes vers la fin du XIIe siècle. L'Amnos sur la patène fut représenté sur la table d'autel et sous le ciborium à Kurbinovo (1191)[75] (Abb. 54 et 55), à Saints-Anargyres de Kastoria (fin XIIe)[76] et à Saint-Nicolas de Prilep (fin XIIème siècle)[77]. Ce motif, le Christ allongé sur la patène devant les évêques officiant, se trouve obligatoirement dans le décor des églises postérieures.

Les peintres du XIIe siècle trouvèrent ainsi la formule iconographique destinée à expliquer le sacrifice du Christ. Et comme c'était depuis toujours à Byzance, les peintres et les iconographes se retournèrent vers des sources très anciennes en cherchant les éléments de l'image qui pourrait satisfaire leurs intentions. L'ancienneté des sources littéraires garantissait l'orthodoxie du dogme, et le caractère narratif de la composition des évêques officiant devant l'Amnos convenait aux désirs et au goût des contemporains.

---

[75] Djurić, o. c. (Zbornik radova Vizantol. Inst. V, 1958) 177—178; Millet—Frolow (cf. n. 30) pl. 84, 2; R. Ljubinković, Stara crkva sela Kurbinova (Starinar 15, Beograd 1942) 102—103; A. Nikolovski et Z. Blažik, Konzervatorski i istražuvački raboti na sredn. spomenik crkvata Sv. Gorgi vo selo Kurbinovo (Razgledi I, Skopje 1958) 468—477.

[76] Σ. Πελεκανίδης, Καστορία, Βυζαντιναὶ τοιχογραφίαι, Album I (Solun 1953) fig. 5 et 9, α et β.

[77] F. Mesesnel, Crkva Sv. Nikole u Markovoj Varoši kod Prilepa (Glasnik Skopskog naučnog društva 19, Skoplje 1938) 48; M. Rajković (cf. n. 58) 211; Millet—Frolow (cf. n. 30) 3, 1962, t. 20, 4. Le motif de l'Amnos sur la pathène est très endommagé mais toujours visible dans l'abside de Saint-Nicolas à Prilep (Abb. 56). Le texte fragmentairement conservé sur le rouleau de saint Jean Chrysostome, qui est peint du côté Sud de l'autel (Abb. 56), reproduit la prière de la prothèse, que le prêtre dit dans le skevophylakion en posant l'espèce dans le disque, selon la liturgie de saint Basile le Grand: Ὁ θεὸς, ὁ θεὸς ἡ[μῶ]ν, ὁ τὸν οὐ[ράν]ιον ἄρτον [τὴ]ν [τροφ]ὴν, τοῦ παντὸς κό[σ]μου τὸν κύριον [ἡ]μῶν καὶ [θεὸν] . . . (Brightman o. c. [cf. n. 18] 309, 8—14); saint Athanase le suit du côté Sud en portant le rouleau où l'on lit la prière du premier antiphone de la liturgie selon saint Basile: Κύριε, ὁ θεὸς ἡμ[ῶν, οὗ τ]ὸ κράτος ἀ[νείκαστ]ον, [καὶ ἡ δόξα ἀκατά]ληπτος ... (Brightman, o. c. 310, 16—26). Du côté Nord, c'est saint Basile le Grand qui s'approche le premier de l'Amnos en tenant le rouleau déplié où fut inscrite la prière secrète du prêtre, recitée pendant le Cheroubicon, selon saint Basile: Οὐδεὶς ἄξ[ιο]ς τῶν σ[υνδ]εδεμέ[νων] ταῖς σαρ[κικ]αῖς ... (Brightman, o. c. 318, 4—9).